第 50 卷 第 1 期
2013 年 1 月

北京大学学报 (哲学社会科学版)
Journal of Peking University (Philosophy and Social Sciences)

Vol. 50, No. 1
Jan. 2013

理智直观与诗性直观:柏拉图的诗哲之争

牛 宏 宝

(中国人民大学摇哲学院, 北京摇100872)

摘摇要: 柏拉图的诗与哲学之争,并非诗与哲学之间的永恒斗争,而是古希腊在 5 世纪前后新崛起的哲学家与以荷马为代表的悲剧诗人之间谁能够言说真理的斗争,是哲学家的理性思维以及用确定的理念规定的世界对此前的神话—巫术思维的传统世界的清算和批判。这一争论不仅意味着古希腊文化从神话—巫术世界向一个理性世界的转换,也意味着一场古代的文化政治革命。在这一转换的话语机制下,柏拉图的灵魂"回忆"理论对神话—巫术的灵魂概念进行了扭转,在人的灵魂中揭示出能够与非感性的理念进行沟通的先验理智直观;柏拉图的"爱欲"理论对神话爱欲进行了批判性改造,形成了去肉身化的哲学爱欲,使爱欲趋向于理念知识。因此,柏拉图的诗哲之争显示出柏拉图试图用哲学所依赖的先验理智直观,对隐含于神话—巫术中的诗性直观进行清理和转换,以便使先验理智直观能够对感性直观进行规范并与之契合。

关键词: 先验理智直观; 诗性直观; 柏拉图; 诗哲之争

中图分类号:B502.232**摇摇文献标识码:**A**摇摇文章编号:**1000-5919(2013)01-0055-11

摇摇以往讨论柏拉图的诗与哲学之争,有两个基本倾向,其一是将这个问题凝固化,使其显得像是一个永恒的问题,而不是古希腊文化本身变迁的结果。其二是将这个问题仅仅局限在柏拉图文艺思想,而不与其关于美的界定关联起来思考。前者失去了考察从柏拉图的诗哲之争所深深显示的古希腊文化话语变迁维度,后者则使我们不能回答一种把美置于最高地位的哲学为什么会排斥诗这个问题。就后者而言,美的概念频繁出现于柏拉图对话中,美的概念第一次被如此清晰地与诸如具体的美的事物、适用、恰当等严格区别了开来,并且占据着与正义、善、知识等同等重要的位置而被置于了哲学思考的语境中。所有这一切都表明了古希腊人对美的体验以及由此发展的对美的思考,到柏拉图这里已经形成了一个独立的纯粹的美的概念。但是,恰恰是将美的概念置于如此重要地位并如此清晰厘清美的概念的柏拉图,却在他的《理想国》中给予了诗和艺术以最严肃的诋毁。与此同时,爱若斯理论是柏拉图哲学的核心问题之一,爱若斯是作为"爱智慧"的哲学的根基,"爱"美也是"爱智慧"的一个重要的维度。但"爱"美的理念为什么就不是"爱"诗呢? 这之间有一种值得分析的矛盾。这个矛盾或许能够使我们更清晰地把握柏拉图思想中涉及直观的话语逻辑。本文试图从这三个方面探讨围绕在柏拉图诗哲之争所显示的话语机制:理智直观与诗性直观之间的对立,以及理智直观对诗性直观的校正。

一、古希腊文化从神话向哲学的转换:诗哲之争的历史话语

摇摇柏拉图在《理想国》中将诗人从城邦中驱逐出去的理由,总括起来大致有三种:道德的、宗教的和哲学的。道德方面,主要是诗对听众的不道德影响,这涉及诗以及其他艺术只提供感官的快乐、刺激情欲、败坏年轻人等。宗教方面,则主要涉及以往的诗如荷马的史诗对神的描写不够虔敬,描写了神的情欲、坏脾气和不道德的作为。而哲学方面的则最为重要,因为它直接导致了诗人在城邦中的被驱逐的命运。而哲学方面的理由,

收稿日期:2012-10-20

作者简介:牛宏宝,男,陕西眉县人,中国人民大学哲学院教授。

基金项目:国家社科基金一般项目(05BZX066)论文成果。

则主要涉及诗和艺术的模仿性质。就作为模仿者的诗人而言,在柏拉图看来是无知的,他甚至不如低贱的手工匠人那样还有制作的技艺知识,从事模仿的诗人什么都不知道,尽管他可以把对象模仿得天花乱坠。就模仿本身而言,柏拉图认为诗的模仿与理念的真实界隔着三层,它不能给城邦带来任何知识上的教益,也不能帮助人们认识真理。因此,柏拉图从哲学上对诗的指责,表面上看来,是由于诗的模仿性质,其实更重要的可以归结为诗与真理无关,也与理念的知识无关。重要的是,柏拉图对诗的道德、宗教和哲学的指责,是被纳入到城邦政治的考量之中的。那么为什么《理想国》这部讨论城邦政治的著作,却始终贯穿着对诗的清算呢?

柏拉图揭橥的诗哲之争,实际上涉及谁掌握言说真理的权力的斗争。柏拉图在《理想国》卷十中明确指出,“哲学与诗歌的争吵是古已有之的”(Republic, 607b)①。那么这个“古已有之”能“古”到什么时候呢?显然,这里所谓的“古”是不能古于哲学本身的形成。在古希腊,智慧与作为爱智慧的哲学之间还是有区别的。荷马两部史诗中的奥德修斯被认为是最有智慧的人,但他不是哲学家。把智慧当做知识看待,是在苏格拉底－柏拉图前后古希腊出现了一种知识人(the intellectual)或理论人(theoretical man)的结果。这就是哲学家。苏格拉底本人就自称是哲学家。这种人是“那些眼睛盯着真理的人”,是“永远酷爱那种能让他们看到永恒的不受产生与灭亡过程影响的实体的知识”的人(485b)。② 这种新崛起的哲学家不同于常人,也不同于神话家、旧风格的神学家、诗人和智者。哲学家倾向于信仰自身显露的事物本身,并将他们的信仰、行动和生活与事物本身契合起来,而非屈从于传统观念或流俗观点的人。③ 智慧作为知识的形成和崛起及其自觉,恰恰就是苏格拉底－柏拉图前后的事情。对此,海德格尔分析说:“自柏拉图以来,关于存在者之存在的思考便成了‘哲学’,因为这种思考乃是一种对‘理念’的仰视。而这种首先从柏拉图发端的‘哲学’,此后便具有了后人所谓的‘形而上学’的特征。”④但也恰恰是这种智慧从传统的经验和神话的维度向知识和真理维度的转换,才是意味深长的。这种知识人如苏格拉底、柏拉图、亚里士多德等的形成,意味着古希腊文化的言说者从此前的诗人、悲剧家和巫师们的手上转向了纯粹进行知识生产的哲学家手上。这些知识人,也就是将古老的智慧转向知识的哲学家,才会对“荷马是希腊的教育者,在管理人们生活和教育方面,我们应当学习他,我们应当按照他的教导来安排我们的全部生活”(Republic,607e)的这一当时习惯的历史认识,抱以尖锐的批判立场。也正是在这个重大历史转换的意义上,爆发了诗与哲学之争。对此,接着柏拉图强调说:“这场斗争是重大的。其重要性的程度远远超过了我们的想象。它是决定一个人善恶的关键。因此,不能让荣誉、财富、权力,也不能让诗歌诱使我们漫不经心地对待正义和一切美德。”(Republic, 608b)⑤

从这一重大转换出发,我们可以把握诗哲之争的核心,就是知识与想象、真理与说服、理性与感性、推论与模仿的斗争。这一争论不仅涉及古希腊文化从神话－巫术世界向一个理性世界的转换,也意味着一场古代的文化政治革命。对于柏拉图来说,这不仅是从神话－巫术的想象解释的世界,向理性知识的世界转换的思想革命,也关涉到城邦政治是依赖于政治家的巧舌如簧,还是依赖于普遍的正义和真理以形成正义的政治秩序的问题。因此,当柏拉图说“这场斗争是重大的。其重要性的程度远远超过了我们的想象”时,柏拉图可能比当时的任何人都意识到了诗哲之争所蕴涵的历史和思想变革的深度和广度。也正是在

① 柏拉图:《理想国》卷十,郭斌和、张竹明译,北京:商务印书馆1994年版,第407页。
② 柏拉图:《理想国》卷六,第230页。
③ Ted Sadler, *Heidegger and Aristotle*: *The Question of Being*, The Athlene Press, 1996, p96.
④ 海德格尔:《柏拉图的真理学说》,《路标》,孙周兴译,北京:商务印书馆2000年版,第271页。
⑤ 柏拉图:《理想国》卷十,第408页。

这一文化、思想和历史的变革的维度上,我们才能够真正理解柏拉图对话中针对智者派、针对修辞术以及传统诗歌、艺术所做的一系列严肃而认真的清算的含义,也才能真正理解为什么在《理想国》这样一部关于城邦政治的对话中,自始至终都纠结着对自荷马以来的史诗、悲剧和神话的希腊文化传统的批判。

柏拉图的诗哲之争,也意味着从一个现象的日常世界向一个只有经过训练的理性才能把握的不变的、非现象的世界,即理念世界的转换。这种转换就是形而上学。正是在形而上学的诞生这个意义上,海德格尔认为,柏拉图的形而上学就是“‘思想’‘超越’那种仅仅阴影般地和摹像般地被经验的东西,而‘走向’‘理念’。理念乃是在非感性的观看中被看见的超感性的东西,是身体器官不能把握的存在者之存在”①。而《理想国》卷七的“洞穴隐喻”则经典地道出了此种形而上学的状态:人们的日常生活就是被囚于洞穴中,看到的只是现象的幻影,只有走出洞穴,才能看到阳光照亮的无敝的存在本身。而那些走出洞穴、见到真理的人,就是哲学家。“柏拉图洞穴比喻中所叙述的故事描绘出现在和将来依然在由西方所烙印的人类历史中真正发生的事件的景象:人在作为表象之正确性的真理之本质意义上根据‘理念’来思考一切存在者,并且根据‘价值’来估价一切现实。唯一的和首要的决定性事情,并非何种理念和何种价值被设定了,而是人们根本上是根据‘理念’来解释现实,根本上是根据‘价值’来衡量‘世界’。”②

正是在这一形而上学的架构中,柏拉图的理论中出现了形而上的美的理念与诗、艺术之间的分离。柏拉图基本上不考虑诗和艺术中的美。如果诗和艺术中有美的话,他也只把它们看做是感性的、只属于身体感官观看的东西,而不把它们看做属于理念。只有作为共相的美,才是真实的和永恒不变的真理。在《理想国》卷五中,柏拉图区分了两种人,“一种人是声色的爱好者,喜欢美的音调、美的色彩、美的形状以及一切由此而组成的艺术作品。但他们的思想不能认识并喜欢美本身”(476b);另一种人则“认识美本身,能够分别美本身和包括美本身在内的许多具体的东西,又不把美本身与含有美的许多个别的东西,彼此混淆”(476d)。③ 柏拉图的这一区分,充分显示了其形而上学理论的架构以及这种架构如何建构一种共相与殊相、理性与感性、理性与想象等之间的二元对立的世界的。诗哲之争正是在这一二元架构中被确立的。

在此,我们一方面必须承认,柏拉图催生的这个形而上学体系和架构,对于欧洲此后的哲学以及整个人类的知识形成,是至关重要的步骤,它不仅把一种摆脱流变的、现象的、相对的世界而转向一个确定的、永恒的、理性可以加以论证的世界的道路铸造了出来,而且形成了一个摆脱充满怀疑主义、相对主义、神话想象的不可靠的经验知识状态的决断,而转向了一个可以通过论证获得确定知识的状态。简言之,就是从经验转向了知识和真理。但这一转向并非仅仅是一个认识论的问题,而且根据柏拉图的《高尔吉亚篇》、《理想国》等,它也具有重要的政治意义,即政治、权力等到底应该建立在欺骗、诱导、为所欲为和流俗的意见之上,还是应该建立在关于正义、善、美的确定的知识的基础上。④ 正是在此一转向中,我们能够领会到由柏拉图所揭橥的诗与哲学之争问题的全部深度和广度。但另一方面,我们也必须看到,在这种形而上学的架构中,其实存在着一种话语机制和话语逻辑,这种话语机制和话语逻辑是以二元对立的等级制来运作的。在这种二元对立的等级制的话语运作中,感性、现象、想象、现实的东西均被配置在较低的位置,而理性、理念、推论、神圣的东西则被配置在重要的、较高的位置。在这一话语机制的配置中,柏拉图将诗和艺术配置在了

① 海德格尔:《柏拉图的真理学说》,《路标》,第 271 页。
② 海德格尔:《柏拉图的真理学说》,《路标》,第 273 页。
③ 柏拉图:《理想国》卷五,第 218—219 页。
④ 参阅 Jeff Payne, *The Political Implications of the ‘old quarrel between philosophy and poetry’*, Dialogue, 5:1, 2007, pp. 26—44。

作为影像、幻象的系列中。那么诗和艺术中的美也就只能是感性的、幻象的了。

就像任何话语机制尽管都会把自己装扮成自然的，但在这种貌似的自然中，却隐含着一种排斥机制的强制性。因为，如果按照柏拉图的理念理论的逻辑，任何现实世界的东西在理念世界都有一个共相，就像现实世界中的床，也有一个理念世界的床一样，那么，在理念世界中也就应该有一个诗、绘画或者艺术等的理念。但我们在柏拉图的对话录中，却没有发现柏拉图追问诗的理念，或者艺术的理念的痕迹。这正是形而上学言说的话语逻辑的强制性所在。

二、神话—诗性直观向先验理智直观的转换

摇摇柏拉图的形而上学的话语机制，使他把理念看做比现实的东西更为真实，并且理念规范着现实的所有现象的最后的确定性。因此，哲学作为“爱智慧”，就是要去追寻那比现实更为真实的理念的知识，包括美的最高的理念。理念的世界是一个摆脱了杂多性和现象性的永恒确定的世界。但重要的是，当这样一种纯粹的作为理念存在的正义、善和美等概念被确立起来后，人这个必死者如何与那在永恒世界中存在的理念本身发生关系，也就同样凸显了出来。而柏拉图对这个问题的解决，正显示出了蕴涵在诗与哲学之争中的另外一种革命性的变革：理智直观（intellectual intuition）对蕴涵在神话诗和巫术中的诗性直观（poetic intuition）的转换。

柏拉图对知识的诉求以及由此而导致的对神话—巫术所营造的世界的清算，首先反应在他的对话中的，是不断向他的辩论对手提出这样的要求：不要举例子，而要下定义；以及他对可靠的经过论证的知识的追求。在这种情况下，一方面不仅神话、诗、巫术等古希腊传统而且人们的习惯和经验，都被纳入到了怀疑之下，另一方面则把知识、论证、定义等置于了习俗、经验、意见和神话-巫术之上。在此意义上，从苏格拉底到柏拉图的哲学，是具有启蒙的政治革命含义的。① 对可靠知识的这种论证的诉求的典型范式，就是几何学。在柏拉图的对话中，几何学证明可以说是他的论证辩证法的基本模型。

但是，很明显，在柏拉图对话中已经显示了几何学论证模式的不足：那看不见、摸不着的正义、善和美等的理念，并非由论证推论而得到。在此情况下，柏拉图对话提供了一种以灵魂“回忆”来获得这些理念的方式。在《美诺》、《斐多》、《斐德若》、《理想国》等篇中都论述到了这种“回忆”。“回忆”（Anamnesis，Recollection）一词，按黑格尔分析有两个含义，一个是把在别的时候获得的观念重新提出的意思。另一个是从字根衍义出来的，即内在化、深入自身的意思。“在这意义下我们可以说，对共相的认识不是别的，只是一种回忆、一种深入自身，那在外在方式下最初呈现给我们的东西，一定是杂多的，我们把这些杂多的材料加以内在化，因而形成普遍的概念，这样我们就深入自身，把潜伏于我们内部的东西提到意识前面。”②柏拉图其实是这两个含义都使用的。但我们还是发现，如果说在《斐德若篇》中，‘回忆”作为获得理念真理和知识的方式，是与“神灵凭附”的迷狂方式并列着被阐述的话，那么在《美诺篇》和《斐多篇》中，灵魂的“回忆”则直接被阐释为人具有获得理念世界之真理和知识的内在性能力。

在《斐德若篇》中，苏格拉底在陈述完四种迷狂后，转而讨论灵魂的不朽：人的灵魂曾经周游过神圣世界，在那里看到过事物的原型即理念，见到过最高的正义、善和美，然后才降临到人的肉体，与肉体结合。但肉体是缺乏神性的。因此肉体蒙蔽了灵魂的神性。但灵魂中的神性是不可能泯灭的。一方面，一旦见到尘世的美，就会“回忆”起在至高神圣界所见到的美；另一方面，灵魂由于为至高的神性所蒙养，因此也就有了一种内在的理性。而理性是“灵魂的舵手，真知的权衡”

① 霍克海默尔和阿多诺在《启蒙辩证法》的“附论1：奥德修斯或神话与启蒙”中讨论到了这个问题，并认为每个时代都有每个时代的启蒙。见渠敬东、曹卫东等译《启蒙辩证法》，上海：上海人民出版社2000年版。

② 黑格尔：《哲学史讲演录》第2卷，北京：商务印书馆1983年版，第183—184页。

(247C),只有它才能够知道绝对的正义、美和善。这样,人类灵魂的理性是知道如何按照“理念”来运行的,它“从杂多的感觉出发,借思维反省,把它们统摄成为整一的道理。这种反省作用是一种回忆,回忆到灵魂随神周游,凭高俯视我们凡人所认为真实存在的东西,举头望见永恒本体境界那时候所见到的一切。”(249C)①尽管苏格拉底认为,哲学家的灵魂是最有优势进行这种回忆的,但他认为每个人的灵魂也都具有“回忆”的能力。

在此,我们要看到,对灵魂不朽的论述以及由此而阐述人如何具有神圣界的理念的知识,仍然是夹杂在一种神话形式的陈述中。但我们不应该像一些学者所认为的那样,把这种神话形式的阐述看做是一文不值的“心灵考古学的灰尘”②,而应该看做是柏拉图获得可朽的人如何与神圣界的真理关联在一起的启示方式。也就是说,柏拉图建构人如何具有先验的理念世界的知识,有一种神话思维中关于灵魂陈述的启示式的来源。柏拉图的灵魂理论,应该说是继承了这种巫术—神话思维的传统的。但另一方面,在柏拉图那复杂的关于灵魂的寓言故事里,灵魂的不朽已经不再单纯的是一种巫术—神话的里的信念,而是一个沟通尘世与理念世界的管道和桥梁,尘世的、必有一死的人通过它能够获得本真知识。在此,灵魂不朽不单纯是不朽本身,而是与永恒的理念世界结合而才不朽的。同时,柏拉图也对神话意义上的神进行了扭转,即将神话的人格神转变为理念化的神。正是在这个意义上,柏拉图那隐藏在寓言式神话故事中的灵魂“回忆”理论,才如黑格尔所说的“完全为哲学知识的崇高性所浸透了”,他注重的是“意识与实在的自身的协调的统一,注重知识”本身③。据此可以说,柏拉图把巫术—神话思维中的灵魂问题转向了一种知识论。这种灵魂“回忆”的理论表明,人并非从特殊抽象出普遍共相的知识,而是普遍共相的知识在认识论的意义上已经先天地被灵魂所拥有。在人降生的时候,那至高的神圣界的知识就已经预埋在了人的灵魂深处。因此,可以说,柏拉图在此提供了一种后来被康德系统阐释的“先验直观”理论的雏形④。也就是说,柏拉图的灵魂“回忆说”表明的是一种关于人的先验直观的能力,是一种早期的先验理智直观理论。

柏拉图灵魂“回忆”理论中所蕴涵的这种从神话—巫术中转换出来的先验理智直观,在《美诺篇》中得到了另外一种证明。苏格拉底面临着智者派所提出的一个知识论上的悖论:“一个人既不能试着去发现他知道的东西,也不能试着去发现他不知道的东西。他不会去寻找他知道的东西,因为他既然已经知道,就没有必要再去探索;他也不会去寻找他不知道的东西,因为在这种情况下,他甚至不知道自己该寻找什么。”(79E)⑤由此得出的结论是:没有人在任何情况下探寻任何知识。面对这种悖论,苏格拉底试图探索第三条道路来摆脱这个悖论。在此,他一方面求助于“男祭司和女祭司”、“品达,还有许多受神灵激励的诗人”(81B)关于灵魂的理论⑥,来证明求知和学习并非从无知出发,而是一个回忆的过程。另一方面,为了证明这种灵魂的回忆性质,苏格拉底当场拿美诺家的一个童奴做实验,来证明童奴在未学习任何几何知识的情况下,能够被引导着理解几何学。在苏格拉底看来,这是出于其灵魂中对以往已经知道的知识的回忆。在此,灵魂的“回忆”恰恰证明的是一种人的先天认识能力,而且是先于经验而被给予的。

在《斐多篇》中,苏格拉底为灵魂具有进行永

---

① 柏拉图:《斐德若篇》,《柏拉图文艺对话集》,朱光潜译,北京:人民文学出版社 1980 年版,第 124—125 页。

② R. E. Allen, *Ananmesis in Plato's Meno and Phaedo*, The Review of Metaphysics, Vol. 13, No. 1 (Sep., 1959), p 166.

③ 黑格尔:《哲学史讲演录》第 2 卷,第 171 页。

④ R. E. Allen, *Ananmesis in Plato's Meno and Phaedo*, The Review of Metaphysics, Vol. 13, No. 1 (Sep., 1959), p 170.

⑤ 柏拉图:《美诺篇》,《柏拉图全集》第 1 卷,王晓朝译,北京:人民出版社 2002 年版,第 506 页。

⑥ 柏拉图:《美诺篇》,第 506 页。

恒知识的回忆能力，提供了两个证明。一个为“提问证明”，一个为“绝对相等的理念证明”。前一证明是说，我们之所以能够在不知道什么的情况下提出正确的问题，并且只要问题提得正确，那么就能得出正确的回答。也就是说，正确的答案线索已经包含在了正确的提问之中。如果人的灵魂中不是先天地已经拥有关于这个问题的知识，那么这种提问和回答就是不可能的。（Phaedo，73ab）①这种“提问证明”其实在柏拉图的对话中到处存在，因为苏格拉底就是在不知道的情况下追问“……本身是什么”的问题的，并且他的这种追问也得到了辩论对手的赞同。这正显示出了人的灵魂中一种非经验的先验直观的存在。所谓“绝对相等的理念证明”，则是当我们说某两个事物相等时，这个相等的概念从何而来的问题。显然，“相等”的概念知识是在对两个事物进行评估之前就已经存在了。这种先验的相等的理念，是一种绝对的理念，即绝对不变的共相。只有依据这种绝对的相等的理念，我们才能够确定一个事物与另一个事物的相等或相等的程度，否则这就是不可能的。（Phaedo，74a—75c）②

在柏拉图的这种灵魂理论中实际上蕴涵着一种灵魂与肉体的对立，并由此衍生出了理念世界与感性世界、理念知识与感性经验之间的对立。正是基于这种灵魂理论的先验直觉知识与肉体现实之间的对立，在《理想国》第 6 卷中，苏格拉底区分出了可见世界与可知世界。可见世界又可分成实物的部分和影像的部分。可知世界则可区分成为从假设来从影像世界得出结论的部分和直接用理念进行思维的部分。在苏格拉底看来，这四个部分对应的正是灵魂的四种状态：“相当于最高一部分的是理性，相当于第二部分的是理智，相当于第三部分的是信念，相当于最后一部分的是想象。”（511de）③即是说，在可见世界的两个部分，信念（believe）对应的是实物部分，想象（imagine）对应的是影像；在可知世界，理智（understanding）对应的是借假设对影像下结论的部分，即柏拉图所说的“意见”（opinion），理性（reason）对应的是理念的知识。在这一阐释中，我们能够非常清楚地看到，柏拉图的灵魂理论是如何被知识论化的目的所浸透的。柏拉图灵魂理论的首创，是将此前的巫术—神话中的灵魂概念、毕达哥拉斯学派的灵魂概念，转向了一种知识论的功能。“知识是每个人灵魂里都有的一种能力，而每个人用以学习的器官就像眼睛。”④柏拉图把这种灵魂的认识至高的善、美和正义的能力，称作为“灵魂之眼”（eye of soul）。“每个人的灵魂里有一个知识的器官，它能够在被习惯毁坏了迷盲了之后重新被建议的这些学习除去尘垢，恢复明亮。（维护这个器官比维护一万只眼睛还重要，因为它是唯一能看得见真理的器官。）”⑤这种将灵魂看做具有先验地认识永恒实在和真理的能力，是一种求真理的器官的理论，就是一种将灵魂知识论化。黑格尔把此称作心灵对自己本质的自觉。⑥

那么，这种以灵魂回忆的面孔出现的理性是什么性质的呢？显然，对理念世界的回忆的理性，并不依赖于推论，而是可以直接被启示出来。这正暴露了灵魂回忆本身的性质，即回忆本身实际上是一种直观或直觉，它是先验的。因此，柏拉图通过灵魂的“回忆”理论，无疑向人们揭示了获得共相的知识的内在基础，即一种先验理智直观的基础。在此意义上，柏拉图的灵魂理论通过“回忆说”而知识论化了，或被思维化或理性化了，并且在其直观中与自身保持一致。对此黑格尔指出：“柏拉图所讲的灵魂不死和我们宗教观念里的灵魂不死，意义不同。柏拉图所谓灵魂不死是和思维的本性、思维的内在自由密切联系着的，是和构成柏拉图哲学的出色之点的根据的性质、和

① 柏拉图：《斐多篇》，《柏拉图全集》第 1 卷，第 72—73 页。
② 柏拉图：《斐多篇》，《柏拉图全集》第 1 卷，第 74—77 页。
③ 柏拉图：《理想国》，第 271 页。
④ 柏拉图：《理想国》，第 277 页。
⑤ 柏拉图：《理想国》，第 292 页。
⑥ 黑格尔：《哲学史讲演录》第 2 卷，第 183 页。

柏拉图所奠定的超感官的基础、意识密切联系着的。因此灵魂不死乃是首要之事。”①

如上分析显示,尽管柏拉图的灵魂回忆理论是将希腊古老的灵魂神话往知识论或认识论的方向作了积极的扭转,但它还并非就是一种彻底理性化的纯粹理智直观,灵魂中的理性的工作也并非完全是一种纯概念的推论,而是一种夹杂着灵魂的神性启示的直观,并且是被柏拉图建构于人与神圣界、此岸与彼岸之间的“通神术”。因此,它与“神灵凭附”的迷狂一样,具有神性显灵的形式。这或许从另外一个侧面显示,柏拉图实际上并非完全信赖推论性理性。“在古希腊,在苏格拉底那里,人类的智慧是有限的,同样在把握柏拉图式的教义方面也是如此。在此没有什么知识是坚固的,除非我们完成了成为像神一样的命令。”②据此,“爱智慧”的哲学就是灵魂中的神性理性对神性的理念的直观,它需要通过“死亡练习”而远离肉身,以获得灵魂中理性直观与理念世界的一致和沟通。

在这个意义上说,诗哲之争,就是要摆脱流变的、虚幻的现象世界,而归于可以用理念的最高知识来规定的确定的世界;就是用理念知识取代诗和神话的感性描述,用理性直观取代诗性模仿或想象。这也就使得柏拉图看不到诗、艺术中感性的美的本身价值,因为它们全是感性的、挑动情感的、涉及模仿的。重要的是,这一话语逻辑也使得柏拉图扭转了“poiesis”的传统含义。“poiesis”的原初含义是“带出或绽出”(bringing forth),或者“带入显现”(brings to appearance)或“敞开”。但在柏拉图这里出现了颠倒和扭转,“poiesis”变成了“poetry”,后者主要是一种模仿,与真实的生产(produce)相对立。③ 这样,“poiesis”原初所具有的从起源处生成或生成的性质就隐而不彰,而变成了模仿性制作。诗被归在了制造欺骗谎言的位置,诗的美也就只能是一种满足感性快乐的东西,而被排斥了。

但要注意的是,正是这种话语机制使柏拉图能够最清晰地把握到美的理念,即一种纯粹的、不与现实的实用需要纠缠在一起的美本身。这一厘清的工作对此后的美学发展是至关重要的。因为它奠定了美学所要讨论的问题的核心概念基础。当一种真正的概念被铸造出来后,与该概念相关的现象就会围绕着该概念聚集并丰富该概念的内涵与外延。在此 意义上,一个核心概念的形成意味着一种去蔽的显露。而柏拉图通过其形而上学对美概念的铸造,就将加缠于神话-巫术中的感受性的、但缺乏定性的美,转变为一种独立的、具有自身定性的美本体。在柏拉图的阐述中,这种美本身就是一种存在真理,是一种共相。也就是说,柏拉图通过形而上学的架构,不仅厘清了一个清晰的、独立的美的概念,还更深地将美与真理构建在了一起。尽管有学者称,柏拉图对话中对美的讨论不能看做就是柏拉图的美学。④ 但我们认为,柏拉图对美的讨论,固然是其形而上学的一部分,但却不能把这种讨论截然看做是非美学的,因为在柏拉图所建立的美的理念与诗和艺术中的感性的美之间的对立中,事实上也隐含了一条从前者思考后者的道路,即如果美的理念才是正当的,那么诗和艺术中的感性的美如何才能具有这样的内涵呢? 如果美本身是一种真理,是本真知识的显示,那么,艺术如何才能与这样的真理相关? 也就是说柏拉图的哲学显示出一条通过先验理性直观校正隐含于神话-巫术中的诗性直观直接通向理念知识的路径。这种先验理智直观对隐含于神话-巫术中的诗性直观的校正,在柏拉图的爱欲理论中得到了另外一种显示。

---

① 黑格尔:《哲学史讲演录》第 2 卷,第 187 页。

② Dirk t. D. Held, *Eros, Beauty, and the Divine in Plato*, New England Classical Journal 36.3 (2009), p.167。

③ Jeff Payne, *The Political Implications of the "Old Quarrel Between Philosophy and Poetry"*, p37—38, *Dialogue*, 2007 (5:1). 后来海德格尔对诗的阐述,正是从“poiesis”的意义上进行的。

④ 克罗齐:《作为表现的科学和一般语言学的美学的历史》,王天清译,北京:中国社会科学出版社 1984 年版,第 8 页。

三、爱若斯理论:被先验理智直观校正的爱欲

摇摇如果柏拉图的诗哲之争,植根于他那个时代希腊文化中新崛起的哲学与传统的神话 - 巫术思维的斗争的话,那么,它也必然关涉到感性批判的维度,即用新崛起的哲学理性对感性、包括浸淫于感性快乐的希腊传统进行批判。《理想国》从城邦政治哲学角度对神话诗传统的清算,始终贯穿着这样的感性批判。在苏格拉底看来,作为传统和习俗的希腊神话、史诗和悲剧中浸淫着这种对感性快乐的过度诉求。所有的诗和绘画一样,都在促使人们迷恋于虚假的幻影,它们 "激励、培养和加强心灵的低贱部分而毁坏理性部分,就像在一个城邦里把政治权力交给坏人"一样, "模仿的诗人还在每个人的心灵建立起一个恶的政治制度,通过制造一个远离真实的影像,通过讨好那个不能辨别大和小,把同一事物一会儿说大一会儿又说小的无理性部分"。 (Republic,605a-c)①诗不仅涉及无意识,而且更深入地涉及诗的感性诱惑或巨大的魅力,包括诗的语言的与真理无关的魅力和音韵的巨大魔力。苏格拉底认为,爱情和愤怒这样的情感,应该受到理性的控制,但 "在我们应当让这些情感干枯而死时诗歌却给它们浇水施肥。在我们应该统治它们,以便我们可以生活得更美好幸福而不是更坏更可悲时,诗歌却让它们确立起了对我们的统治。" (606d)②在这里,我们会发现,哲学对诗的清算深深涉及柏拉图哲学对感性的批判,③且这种感性批判夹缠着道德的、知识和政治的诉求。

柏拉图的晚期对话 《斐莱布》是专门讨论快乐的篇章,在其中,苏格拉底驳斥了智者斐莱布主张快乐就是善的观点,认为大多数感性的快乐并不是善,因为快乐和享乐缺乏理性、尺度,是一些无尺度的事物。而只有那种与知识和真理相关的快乐,才是真正的善。在这一批判之下,他认为有一种纯粹形式的美和因此而来的纯粹的快乐。这就是由纯粹的颜色,尺、规、矩等形成的平面形和立体形。 (Philebus,51b-d)④在此,我们发现,柏拉图所诉诸的感性批判,就是要把经验的、情感的、身体的、欲望的感性快乐压抑下去,而需求一种与理性、节制和尺度、理性秩序契合的感性快乐。这显示了柏拉图的诗哲之争所蕴涵的感性批判诉求的基本取向。

不过,这种感性批判维度,更集中地体现在其爱欲理论中。爱欲 (erotics)理论是柏拉图哲学中重要的一部分,其地位并不亚于他的灵魂理论。在柏拉图成熟时期的对话 《会饮篇》、《斐多篇》、 《斐德若篇》和 《理想国》等中,都讨论了爱欲问题。更何况作为 "爱智慧"的哲学本身也与爱欲有关。

爱欲在古希腊神话和艺术的形成中,起着极为重要的作用。爱欲在古希腊奥林匹斯神话中是一个核心,它几乎主导着大多数神的行为。诸神的爱欲体现了一种原始的、非道德的、以弗洛伊德所说的 "快乐原则"为中心的特性。古希腊神话中最重要的神狄奥尼索斯则是爱欲、快乐、音乐和酒的主导者,是前苏格拉底的希腊文明中悲剧、酒神节和音乐的起源和围绕的中心。但是,柏拉图的爱欲理论,却在很大程度上是对这个爱欲神话体系和爱欲的传统和习见的清算和颠覆。在 《会饮篇》中,苏格拉底接着阿加通的发言进行他的爱神赞颂,但他一上来,就要先给爱若斯进行定义,即追问爱若斯本身是什么 (199c - 201c)。这种求定义,显露出了柏拉图的爱欲理论与其他人的爱神理论之间的巨大的方法论差异。其他人 (除了阿里斯托芬的讲词外)都在讲爱神有什么样的功劳,能带来什么好处,而苏格拉底则要定义和通过哲学对话对爱神进行论证。在这种哲学方法下,对爱神和爱欲的赞颂从诗彻底扭转向了哲学,从神话走向了形而上学。爱神和爱欲在苏格

---

① 柏拉图:《理想国》卷十,第 404 页。

② 柏拉图:《理想国》卷十,第 406 页。

③ 这里所谓的感性批判,可以在康德 《判断力批判》的意义上关联起来理解。

④ 柏拉图:《斐莱布篇》,《柏拉图全集》第 3 卷,北京:人民出版社 2003 年版,第 239 页。

拉底这里展现出了一种完全不同的面孔。从苏格拉底所转述的狄俄提玛的爱的教义中,可以清楚窥见柏拉图对爱欲的哲学扭转:

第一,狄俄提玛否定了传统的关于爱欲本身就是美的、善的看法,而赋予爱欲一种欠缺的特性,这种欠缺正是它欲求美、善的本性成为可能。爱若斯被定义为“凡欲求好的东西和幸福,统统都叫爱欲”(205d)①。这样,爱欲就不是已成的,而尚未成的,并且因此是一种去成就、生成的力量。在此,爱欲成为了一种不断探索并超越自身的力量,即一种向上探求、向上升华的力量。

第二,因为爱神本身并不是美,而是欠缺,狄俄提玛将爱神从神籍排除出来,将爱神确定为大精灵。精灵“都居于神和会死的之间”,“把人们的祈求和献祭传译和转达给神们,把神们的旨令和对献祭的酬报传译和转达给人们;居于两者之间,精灵正好填充间隔,于是,整体自身自己就连成一气了。这样一来,精灵也就感发了所有涉及献祭、祭仪、谶语和种种算卦、施法的占卜和祭司术。本来,神不和人扎堆,靠了精灵的这些能力,人和神才有来往和交谈,无论在醒的时候还是沉睡中。凡通晓这类事情的,都是些古灵精怪的人,至于只精通其他技艺或手工活的,都不过是些低俗的人……”(203c-b)②这就赋予了爱神以一种沟通神与人两界的功能。爱神尽管不是神,但却具有神性。重要的是,这样也就赋予了人的爱欲一种通神的神性,人的爱欲不仅仅是一种情感,而是一种神圣的内在力量,是沟通神与人之间的直接通道,也是人这个必死者上升到神圣界的阶梯。在《斐德若篇》中,爱欲使灵魂长出飞翼,摆脱肉身的沉重而向上飞翔,并使灵魂成为真正的灵魂,也同样体现了这一思想。通过这样的阐释,柏拉图就把传统的爱神的外在的神性内在化为爱欲的神性,即将传统神话中的神变成了人的内在力量。

第三,苏格拉底一方面在消解传统神话,但另外一方面他也在进行着自己的再神话创作。《会饮篇》中在苏格拉底之前赞颂爱神的人,均采用古老的神谱资源。但狄俄提玛却讲了另外一个神话,说爱神是在阿芙洛狄德(希腊美神)诞辰的诸神聚会上,贫乏之神借丰盈之神波若斯酒醉酣睡之时,与他睡在一起,被孕育的。这样爱若斯就具有了丰盈与贫乏的双重特征,并因为是在美神诞辰时受孕的,因此生性爱美。说他丰盈,是因为他从父亲丰盈之神那里继承了神性的智慧,并且足智多谋、勇敢、热烈且不屈不挠、脑子转得快,终生热爱智慧和美。说他贫乏,是因为他从母方继承了无知、欠缺和粗鲁,这贫乏使他不断追求自己所没有的美、德性等。(203a—d)③这种神话其实是一种寓言,爱神更为明晰地成为了爱欲的象征,类似于弗洛伊德的力比多(libido)。这种对传统神话的象征化和寓言化的处理,使得柏拉图能够将神话纳入到他的哲学论证之中。

第四,那么爱欲为什么总是欲求美呢?狄俄提玛回答说,爱欲欲求美并非目的,而是“在美中孕育、生产,凭身体,也凭灵魂”(206b、206c)④。这样爱欲就会进行两种生产:一是凭身体的生产,就是男女生产子嗣;一是凭灵魂生育,“就是凭睿哲和其他美德;所有诗人和各种搞发明的手艺人,都属于这类生育者。当然,最重要、最美的睿哲,是用于治国齐家的,名称叫做明智和正义”(208e—209a)⑤。凭灵魂生育的人,从小时候起,“这种人的灵魂就神灵感孕般孕育着这些美德,到了适当年龄,就产生要受精、生育子女的欲望。这时,依我看,这种人就会到处寻找美,在美中生育,因为这种人绝不会与丑的生育子女。由于要生育,他当然钟情美的而非丑的身体;要是遇到一个美好、高贵、天资优异的灵魂,他就会神魂颠倒地爱慕这样一个身心合一者。”(209b,209c)⑥这种人生育的子嗣就是他们的作品,或是美德本身。

---

① 柏拉图:《柏拉图的〈会饮〉》,刘小枫等译,北京:华夏出版社 2003 年版,第 81 页。
② 柏拉图:《柏拉图的〈会饮〉》,第 75—76 页。
③ 柏拉图:《柏拉图的〈会饮〉》,第 75—77 页。
④ 柏拉图:《柏拉图的〈会饮〉》,第 82—83 页。
⑤ 柏拉图:《柏拉图的〈会饮〉》,第 86—87 页。
⑥ 柏拉图:《柏拉图的〈会饮〉》,第 88 页。

这种孕育和生产，目的就是让必死之人获得不死。凭身体的生育，是以绵延生命的方式来实现永活；凭灵魂的生育，则是获得万世名声和自身的神性，与世长存。在此，把爱欲的肉体生育与灵魂生育区别开来，赋予后者一种生成知识的性质，正体现了柏拉图对爱欲的感性校正，即一种去肉身化的、能够进行灵魂生产的爱欲。这样去肉身化的爱欲就具有了进行真正的知识和美德以及纯粹美的生产或生成的性能。在此，苏格拉底借狄俄提玛之口，将诗作为从没有到有的制作（希腊语中“poetic”一词的含义即制作），与去肉身化的爱欲的生产关联在一起，使它们之间可以交互阐释。这种交互阐释，并非仅仅是为了借诗的制作来解释爱欲的生产，反过来爱欲的生产也赋予了诗的制作以新的含义：真正的诗的制作基于去肉身化的爱欲的灵魂生产。

第五，最后，狄俄提玛描述了爱欲上升的阶梯：第一步是爱单个的身体的美；第二步是爱所有美的事物，并在所有美的事物中发现美的共相；第三步是爱美的知识或知识的美。此时，他就转向了美的沧海，领略美的奇观，就会“在对智慧的不可限量的热爱中孕育出许多美好的言辞、大器的思想，使得自身不断坚实、圆满”（210d）①；第四步是达到最高的美的知识，即美本身的理念和最高的善。到了这个凝神观照美之所是的最后也是最高的阶段，“人的生命才值得，要是有什么值得过的生活的话——这境地就是瞥见美本身。一旦你瞥见了，你就会觉得，那些个金器、丽裳、那些个美少和俊男都算不得什么了——你如今不就还迷醉于这些，像别的许多人一样，对自己的可人儿望眼欲穿，巴不得和他永远融为一体……要是一个人瞥见美本身的样子，那晶莹剔透、如其本然、精纯不杂的美，不是人的血肉、色泽或其他会死的傻玩意一类的美，而是那神圣的纯然清一的美，想想看，这人会是什么心情？你可以想象，一旦一个人惊鸿一瞥，借助于必不可少的精神凝视瞥见美本身，与之融为一体，过去那种可怜的生活还值得过下去吗？”（211d—212a）②在这段充满了爱欲辩证法的陈述中，经典地显示了柏拉图对爱欲的哲学批判：一方面建立起理念美与身体的美之间的二元对立的形而上学话语，以排斥和压抑身体的、感性的美；但另一方面他又对爱欲进行了双重地改造，即既改变了爱欲的目标——使其转向理念的知识，也改变了爱欲的性质——通过建构出灵魂的生产而使爱欲在起源上具有趋向理念知识的神性。这样，原来那欲求美的身体的爱欲，就变成了求真的爱欲，并在这种爱欲与理念的结合中获得形而上的陶醉。

重要的是，对于理性的知识或理念的知识，柏拉图为什么不设计出一条推论的路径，而要借助于爱欲？哲学为什么是对智慧的“爱”？柏拉图将爱欲与哲学关联起来，是否仅仅在表明哲学是一种生活方式？如果哲学家对绝对知识的追求是一个理性的过程，那么这个过程中如何会有巨大的快乐呢？如果对理念知识的诉求是以牺牲身体的感性的快乐为晋身之阶，那么哲学家的最高的形而上学之陶醉又如何可能呢？解决这一系列问题的钥匙在于，柏拉图对爱欲和爱神的讨论，其实最终想要揭示这样一种爱欲，这种爱欲既包含去肉身化的热情和力量，又能沟通理念世界，带来绝对的知识，并最终达到一种形而上学的陶醉。

从明言的层面来说，柏拉图的爱欲理论是建立在对感性的、肉体的、世俗利益的欲望及其感性快感，包括对传统神话、悲剧和史诗中所包含的幻影虚妄及其快感的清算、剥离和压抑之上的。但这种清算、剥离和压抑，对柏拉图来说，显然并非为了完全革除爱欲，而是想清理出一个更为本真的爱欲，它摆脱了肉体，但又不完全脱离感性，既将人引向理念知识，但又不是完全抽象的推理理性。从上述对《会饮》中爱欲理论的五点阐述，我们发现，柏拉图的哲学爱欲，是一种介乎于感性爱欲与理智之间的统一体，是生命的生成和升华的力量。从这个意义上来说，我们应该思考柏拉图对灵魂、爱欲和神话的改造，以及这三个方面在柏拉图哲学中所隐含的思想理路。如果我们把这三个方面看做是一个整体，它其实隐含了一种将理

① 柏拉图：《柏拉图的〈会饮〉》，第 90—91 页。
② 柏拉图：《柏拉图的〈会饮〉》，第 93 页。

念内在化的倾向,即那绝对的精神实体并不在人之外,而就在人的灵魂与爱欲之中。而人的自我意识——苏格拉底一直探索的德尔菲的神谕“认识你自己”,就是从人自身内认识那精神的统一性。但这种对自身内在精神的认识,需要一种诗性的、寓言的方式。这种诗性的方式即自己直观自身。这里显然需要的不是纯粹的概念推论,而是诗性的、寓言式的内在启示,即一种富有生命的理智直观。在此爱欲作为一种渴求与理念的理智契合在一起,并在获得理念知识的同时获得最高的快乐。① 《斐德若篇》中苏格拉底的第 2 个讲词中关于灵魂的马车的喻说以及“哲学的迷狂”,非常经典地体现了这种生命整体的活力。正是在此一意义上,柏拉图的哲学显示出了一种将先验理性直观与诗性(感性)直观结合起来的命意,他所构想的是感性中如何有理性,理性中如何有感性。② 柏拉图的哲学写作可以说就是对这种理智直观与诗性直观结合的践行。

结摇摇论

柏拉图的诗与哲学之争,并非是要完全取消诗和艺术,而是要把那只提供感性幻象和感性快乐的传统的神话诗和模仿的艺术加以清算,并扭转向一种与本真知识兼容的生命的理智直观奠基下的诗和艺术。从这个层面来说,我们才能理解柏拉图排斥的是什么样的诗,希望造就的又是什么样的诗和艺术。也就是说,诗哲之争蕴涵着一种用先验理智直观剥离出遮蔽在神话—巫术中的真正的诗性直观的探索。

Apriori Intellectual Intuition and Poetic Intuition: Plato's Quarrel between Philosophy and Poetry

Niu Hongbao

(*School of Philosophy*, *Renmin University of China*, *Beijing*摇100872, *China*)

Abstract: Plato's quarrel between philosophy and poetry was not an eternal struggle between them, but a struggle between the newly-rising philosophers around the 5th century B. C. and the tragic poets represented by Homer in ancient Greece concerning who had the power to speak the truth, which was a liquidation and criticism of the previous traditional world of mythical and witchery thinking through the philosophers' rational thinking and the world specified by the definite Idea. Therefore, this quarrel implied not only the transition of ancient Greek culture from the mythical and witchery world to a rational world, but also a cultural and political revolution in ancient times. Under this transformed discourse mechanism, Plato's soul theory of "Anamnesis" or "Recollection" transformed the mythical and witchery concept of soul, and from the human soul revealed the apriori intellectual intuition which could interact with the non-perceptual Idea. Meanwhile, Plato's theory of Eros critically transformed the mythical Eros and formed a deincarnated philosophical Eros, which was a pure passion towards the knowledge of Idea. Hence, Plato's quarrel between philosophy and poetry shows that he tried to use the apriori intellectual intuition upon which philosophy depended to liquidate and transform the poetic intuition which was hidden in the myths and witchcraft, so as to enable the apriori intellectual intuition to normalize and harmonize the perceptual intuition.

Key words: apriori intellectual intuition, poetic intuition, Plato, quarrel between philosophy and poetry

(责任编辑摇摇刘曙光)

① Lloyd P. Gerson, *Some Aspects Of Nous And Noesis In Plato*, p15, http://individual.utoronto.ca/lpgerson/.pdf

② 在此,如果结合康德在第一批判中所说的“理性无感性则空,感性无理性则盲”,或许能够形成对柏拉图更好的理解。